

## **LA QÜESTIÓ INICIAL, L'EPÍLEG I EL TOT DEL *MENÓ***

**Jordi Sales i Coderch i Josep Monserrat-Molas**

Grup de Recerca EIDOS. Hermenèutica, Platonisme i Modernitat (2014SGR506)

Facultat de Filosofia. Universitat de Barcelona

**ABSTRACT:** A careful reading of the beginning and ending lines of the *Meno* questions the interpretations which are restricted to be in the disjunction between the research of doctrinal corpus on the one hand and literary commentary on the other. «Who says what», «who does what», «what is said» and «what it is doing» -these are questions that open the dialogue in its entirety. Both the prologue and the epilogue will lead us to an initial reflection on the meaning of the whole dialogue.

**KEY WORDS:** Plato, *Meno*, dialogal hermeneutics.

**RESUM:** Una lectura atenta i circumstanciada de les línies que inicien i clouen el *Menó* posa en qüestió les interpretacions que es limiten a situar-se en la disjunció entre la cerca de doctrines i el comentari literari. «Qui diu què», «qui fa què», «què s'hi diu» i «què s'hi fa», són qüestions que obriran el tot del diàleg. Tant el pròleg com l'epíleg ens conduiran a una primera reflexió sobre el sentit de la totalitat del diàleg.

**PARAULES CLAU:** Plató, *Menó*, hermenèutica dialogal.

## §1. La situació dialogal de les doctrines i el tot del diàleg

Les interpretacions del *Menó* s'han construït en alguns dels millors casos des d'una lectura lineal que es debat sobre el sentit dels darrers compassos del diàleg. Així, Canto-Sperber (1991, 54) anomena aquest moment final *una perspectiva d'esperança*, mentre que Scott (2006, 217-218) parla de *pessimisme*. Són dues lectures. Aquestes interpretacions, però, situen el seu sentit general a partir de la restricció que introdueix Sòcrates sobre una possibilitat vehiculada mitjançant la figura mítica de Tirèsies:

Si ara durant tota la nostra discussió hem investigat bé i hem raonat correctament, l'excel·lència ni seria un do natural ni es podria ensenyar. Per una dispensació divina, sense tenir-ne discerniment, la rebrien els qui la posseeixen; a menys que entre els polítics n'hi hagués algun capaç de fer polític un altre. Si realment hi fos, gairebé es podria dir d'ell que és entre els vivents el que Homer diu de Tirèsies entre els morts, que ell sol, dels qui estan a l'Hades, és savi i els altres són ombres fugisseres (99e-100a).<sup>1</sup>

El que Menó, com a *oclusió* del diàleg, troba esplèndidament dit (100b1), restringeix la validesa d'una conclusió lineal de la segona part del diàleg. Les cinc possibilitats inicials de la manera com es transmet l'excel·lència-*areté* (70a: ensenyament, exercici, comprensió, naturalesa o qualsevol altra manera), vehiculades des de les reaccions a la qüestió inicial que Menó planteja, han estat reduïdes en la seva repetició només a tres (86c: ensenyament, naturalesa o qualsevol altra manera). Finalment, com que no s'han trobat mestres d'excel·lència-*areté*, i s'ha descartat una transmissió natural, l'*altra manera* està determinada finalment com *theia moira*, és a dir, 'favor', 'repartiment' o 'sort divina', que seria el que regeix de fet la vida política. L'esperança del nou Tirèsies, el polític que fa polítics els altres, va lligada, també, al record de l'exigència socràtica respecte a la qual la *fortalesa* de l'examen socràtic s'ha afeblit per tal d'*aconcentrar* Menó. Hi tornarem més endavant.

Als diàlegs de Plató hi ha coses molt diverses: salutacions, caminades, interrogatoris socràtics, intents de definició, mites, doctrines, discursos, al·legories, etimologies, atenesos, forasters, juraments, gent que s'enfada, mestres i deixebles, amants i estimats, pares i fills, esclaus, nois, joves i vells, presons, palestres i pòrtics i, fins i tot, de vegades, arbres i rius. Sembla, però, que en els diàlegs de Plató sobretot hauríem de buscar doctrines o teories filosòfiques. Ben aviat sabem quines són les que cal cercar: l'amor, la ciutat ideal, la reminiscència, la teoria de les idees, la teoria de la virtut, la teoria de la bellesa, la teoria del bé, la ignorància socràtica, la immortalitat de l'ànima o la funció propedèutica de la geometria són algunes de les més famoses. Avançar en l'estudi de Plató sembla que és saber bé els llocs del *corpus platonicum* on es troba cada doctrina. Si progressem en l'estudi guiats per un afany de *recollir* doctrines partirem des del nom de cada doctrina i ens assabentarem ben aviat dels millors llocs on es troba i les seves relacions i compatibilitats, com, per exemple, la doctrina o teoria de la reminiscència que podem saber que es tracta sobretot a *Menó*, *Fedó* i *Fedre*; la teoria platònica de l'amor, que trobaríem a *Lisis*, *Convit* i *Fedre*; o la teoria de l'ànima, que localitzaríem a *Fedó*, *La república* o *Fedre*.

<sup>1</sup> Per a la traducció, aprofitem la de JOSEP OLIVES (1956) però en fem les modificacions oportunes.

Si resulta que el nostre interès està determinat gairebé totalment per un enquadrament en els marcs actuals de la divisió dels estudis filosòfics en lògiques, ètiques, sociologies, filosofies de la ment, filosofies polítiques, teories del coneixement i d'altres coses encara com metafísiques o estètiques, anirem ben possiblement cap a la «doctrina» platònica com a precedent o exemplar d'una posició determinada entre diverses, cercant un «-isme» entre d'altres. En el cas de la doctrina de la reminiscència és molt probable que únicament ens il·lustrí sobre la dualitat entre racionalismes i empirismes en teoria del coneixement, com si Plató fos un «avi» o «patriarca» de tots els innatismes o apriorismes epistemològics. Però en els tres casos majors en què trobem la «doctrina platònica» de la reminiscència, aquesta està *dialògicament situada* (Sales 2012): com a *resposta* a la *mandra* que comporta l'afirmació de la impossibilitat de la recerca que té un jove tessali (*Menó*); com a *resposta* a la *por* de la dispersió de Cebes d'un jove tebà (*Fedó*); o dins l'*elogi* de la *folia* enfront de l'erotisme viscut en el càlcul en el discurs escrit de Lísies que sedueix el sempre inquiet Fedre (*Fedre*; cf. Sales & Monserrat 2013). Si les doctrines es troben situades dialògicament, hi ha, doncs, una situació dialogal de les «doctrines» fonamentalment perquè en un diàleg platònic s'hi diu el que s'hi diu (*logos*), s'hi tracta el que s'hi tracta en unes converses (*diatribé*) entre personatges, i perquè s'hi fa el que s'hi fa en una acció (*ergon*) o en diverses accions determinades. Hi ha un *tot* del diàleg com a diàleg i es pot triar restar-hi atents.

No voldrà pas dir que si llegim Plató des d'una atenció preferent als «tots» dels diàlegs estarem mutant la nostra atenció de filòsofs a la de crítics literaris? La relació entre filosofia i literatura és un terreny molt llaminer per als partidaris de les anomenades filosofies febles. Hi hauria intents «sospitosos» de comprendre la realitat i voluntats d'imposar-nos aquesta comprensió; hi ha també intents més benèfics de distreure's mitjançant la narració i tornar-nos potser més bondadosos sense tanta comprensió i sobretot sense cap autoritat.<sup>2</sup>

Si triem aquest camí, potser tenim alguna o molta sensibilitat per contextualitzar en el seu entorn un autor estudiat, i així podem obrir tot l'estudi dels filòsofs als mètodes d'historiadors i filòlegs. Perdríem un mètode propi i exclusiu, però guanyaríem un mètode més lleuger i més suau. És una temptació de la nostra actualitat. Però és amb tota rotunditat que cal atendre la radicació de l'exercici filosòfic en una situació, perquè així és viscut i perquè així és exposat. És des de la naturalesa pròpia de l'*exercici* filosòfic que hi ha una relació molt estreta entre coneixement i situació, relació centrada sobretot en el concepte o noció i la realitat de l'*orientació* com una efectiva possibilitat dels vivents socials (Sales 1990).

La significació plena de la resposta que avancem en els seus trets més significatius s'ha d'obtenir mitjançant la captura del *tot del diàleg*, amb atenció a l'estructura dramàtica. També cal fer-ho, però, mitjançant l'examen de la situació del diàleg en el tot del *corpus platonicum*. L'examen de diverses situacions possibles en la totalitat de la tradició ens allibera de la pressió excessiva d'alguns tics de l'erudició més

---

<sup>2</sup> La distinció entre *logos* i *ergon*, entre el que s'hi diu i el que s'hi fa, en l'atenció a un diàleg platònic està clarament exigida per l'hermenèutica gadameriana. Gadamer és en filologia deixeble de Paul Friedlander, que volia enderrocar el mur entre doctrina i literatura en l'hermenèutica del platonisme (SALES 2010).

contemporània. Ens cal amb una certa urgència moure'ns entre més coses per tal de sentir-nos més lliures de la pressió ambiental de l'antologia de textos platònics determinats per la sempre confusa i variant actualitat filosòfica.

Des de la perspectiva dibuixada, el nostre accés al *Menó* vindrà primerament determinat per la següent qüestió: *on* i *com* es troba tot el que s'hi troba? En el cas del *Menó*, contra el que pot semblar a primera vista, no està pas clarament determinat què és el que vol imposar el jove tessali des de la seva «estranya salutació inicial» i què força en la seva també estranya «repetició» de la qüestió inicial (§2) sobre les diverses possibilitats de *transmissió* i *origen de la virtut-areté*. Ens caldrà determinar, des d'una fenomenologia de les actituds dels personatges que ocupen l'escena platònica, quines són les actituds que corresponen a *Menó* i quines característiques específiques té com a interlocutor de Sòcrates (§3) a partir del sistema de les seves respostes (§4). Finalment, es descriuran el *pro-logos* i l'*epi-logos* del diàleg sobretot atenent les *condicions* que envolten l'efectivitat de la conclusió final i el joc enigmàtic entre «llocs» que la situació del diàleg comporta entre Atenes, Tessàlia i l'Hades, Ànitos, *Menó* i el possible Tirèsies mestre de «polítics» (§5).

## §2. L'estranya salutació inicial de *Menó* i la seva repetició

Gairebé tots els comentaristes del *Menó* insisteixen a indicar el començament abrupte del diàleg. 'Abrupte' vol dir espatat, molt rost, que fa molta pendent, que presenta transicions sobtades o brusques. Precisament, el rocam sobre el qual està l'acròpolis de Farsàlia, ciutat on va néixer *Menó*, és certament molt abrupte. El que és abrupte a l'escena inicial del *Menó* és la qüestió que el jove *Menó*, sense cap mena de salutació prèvia, planteja a Sòcrates com un repte, que cal emparentar-la amb la introducció també abrupta d'Ànitos (89e8) i amb la fi del diàleg (100e):<sup>3</sup>

Podries dir-me, Sòcrates, si és ensenyable l'excel·lència? Si no és ensenyable [és exercitable? Si no és exercitable] ni comprensible, advé als homes naturalment o d'alguna altra manera? (70a1-4).

Tot diàleg té un lloc, un temps, un *moment* particular, amb major o menor lentitud. Segons els casos, la trobada inicial dels personatges porta a un moment d'intercanvi i de reciprocitat més o menys intens. L'acció inicial de *Menó* marca un terreny de domini, d'imposició de la qüestió. *Malgrat* aquesta marca, i no pas gràcies a ella, s'establirà mínimament una situació dialogal *fràgil*. La salutació inicial fa molt pendent, certament és abrupta. Ara bé, molt menys clar és que comenci alguna cosa; més aviat s'esdevé que la prioritat escolar que vol imposar el tessali deixeble de Gòrgies no deixarà començar

---

<sup>3</sup> Abans d'afirmar amb HOERBER (1960, 100) que això són senyals «sobre el pla dramàtic» de la «brutalitat, o el caràcter sobtat» que s'experimenta «en el punt culminant d'un verdader aprenentatge», caldria preguntar si no estariem en l'acció del diàleg en el «de sobte» (*exaiphnes*) que sempre acompanya el sorgir de la *phronesis* i el *nous* a la carta setena (341cd). El bon resultat de la recepció d'un possible ensenyament platònic és sempre una *autoalimentació de l'ànima*.

res. Més aviat donarà un caràcter de *fragilitat* al que es vol obrir pas a través de la mediació socràtica. El motiu de la «fragilitat del dir» travessa tot el diàleg. Si la captació i el record no asseguren l'alimentació de l'ànima per ella mateixa i donen vida a la qüestió-*pragma*, el dir rebut en l'escoltar és evanescent. Saber un catàleg de qüestions és una cosa, mentre que viure sòlidament el com del tractament d'una qüestió és tota una altra.

«Podries dir-me (*ekheis moi eipein...*)» (70a1) és, si ho pensem bé, una manera ben estranya de saludar algú, si no és que allò que es pregunta li és, però, molt i molt important a la persona preguntada. No sembla el cas: tal com està formulada la qüestió no comporta pas cap referència a la *situació* del personatge Sòcrates.

Al *Menó*, Sòcrates es troba en una situació que no està gens descrita. ¿Per què hi ha diàlegs en què la situació és descrita acuradament i d'altres on amb prou feines és indicada? El *Menó* és un diàleg en què inicialment Sòcrates no saluda pas ningú, no sabem pas qui troba a qui, ni on són, ni d'on vénen, ni cap a on van. S'ha suposat que són al pati de la casa d'Ànitos sense que sigui possible cap conclusió certa. Menó, l'interlocutor de Sòcrates en aquest diàleg, no el saluda pas, sinó que l'interroga amb una qüestió que la resposta socràtica bloquejarà tot seguit, en oposar la sequera de la saviesa a Atenes i la seva emigració cap a Tessàlia (70a-b).

L'aire tan decidit del personatge Menó s'ha imposat massa als comentadors, que potser sovint són persones tímides. Si el tema del diàleg és el de la manera problemàtica de la transmissió o origen de l'*areté* entre diverses possibilitats, el diàleg ha començat quan Menó ha volgut i, certament, de forma abrupta. S'ha indicat menys el que *fa* aquest començament del diàleg: Menó marca el terreny i vol desafiar o comprometre Sòcrates a un exercici o actuació a la manera sofística, retòrica o rapsòdica. Al *Menó* ronda des de l'inici el fantasma de l'actuació, de l'exhibició, de l'*epideixis* que el jove tessali vol que li facin o vol fer (vegeu 79e, 81e, 82a, 86cd).<sup>4</sup>

L'aspecte *agònic*, lluitador o polèmic que un dominador del discurs indica a un seu oponent o al públic possible imposant el seu tema o la seva qüestió no és pas la mateixa cosa que una demanda d'orientació feta per un deixeble a un mestre. Així, alguns comentadors recents (Weiss 2001; Scott 2006; Zuckert 2009) suposen com a marc dels seus comentaris, pensem que massa òbviament, una curiositat del jove Menó pel problema «moral» de la transmissió de l'*areté* i un judici *platònic* sobre la possibilitat *socràtica* de satisfer-la. Hom suposa que a Menó el preocupava «una qüestió d'ètica».

Hem advertit sovint que el principi de la constància de les qüestions i la projecció anacrònica dels marcs dels nostres estudis perjudica la comprensió de l'escena dels diàlegs. El comentari de Jacob Klein (1965, 40) parla més adequadament d'un «repte tessàlic» (*a tessalian challenge*). Klein diu, també, que la situació és a la vegada còmica i seriosa. El que és còmic és la pressa que mostra el personatge Menó per tal d'exhibir el seu domini de la qüestió: s'afanya a plantejar un repte al seu interlocutor perquè ha

---

<sup>4</sup> Les expectatives d'un públic estan per les actuacions, però les situacions dels diàlegs n'estan bastant al marge: Sòcrates, per exemple, arriba tard a la de Gòrgies (*Gòrgies*, 447a) o després de la d'Hípies es manté en silenci en comptes de lloar-lo o interrogar-lo (*Hípies minor*, 363a).

*adquirir* un saber *social* de quines són les qüestions a tractar (Sales 1992, 69). Però saber sobre què cal parlar no és encara saber bé allò del que hom diu que cal parlar i, sobretot, les virtualitats d'orientació que té fer-ho al millor possible. Es veu que Menó sap com desbaratar, de la disjunció plantejada, qualsevol de les afirmacions disjunctes en profit d'una opció rival, tal com mostren la seva refutació de la primera definició de figura (71c) o la paradoxa sobre la recerca (80d). Aquests moments del diàleg, que l'emparenten amb l'*Eutidem*, són indicis del to antilògic, contradictori, del domini que Menó té del discurs.

Si ho mirem prou bé haurem de dir que aquesta qüestió inicial no guiarà el trajecte del diàleg fins a la seva *repetició*:

Ja ho crec. Però més que això, Sòcrates, em plauria més examinar la qüestió que plantejava al principi i escoltaria de tu si cal abordar l'excel·lència com ensenyable, o si és un do natural o si la podem adquirir els homes d'alguna manera (86c).

Entre la *Qüestió Inicial* (70a) i la seva *Repetició* (86c) hi ha unes diferències perquè s'han perdut dues de les cinc possibilitats inicials sobre l'*areté* (ensenyament, exercici, comprensió, naturalesa o qualsevol altra manera), a saber, l'exercici (*askesis*) i la comprensió (*mathesis*). Aquesta repetició resulta ben *decebedora* pels esforços que Sòcrates ha fet per tal d'*exercitar* amb Menó una *recerca comuna*. La formulació de la repetició ens ajuda a entendre el que Menó recorda que ha guanyat des de la trobada inicial: ell és qui marca l'agenda perquè és ell qui, havent rebut ensenyaments de Gòrgies, està connectat amb el discurs públic. Tot això és, i Sòcrates ho explicita, un exercici de *dominació sobre Sòcrates*:

Jo, Menó, si tingués alguna *autoritat*, no solament sobre mi mateix, sinó sobre tu, no examinaria si l'excel·lència és ensenyable o no ensenyable, abans de cercar què és. Però ja que no proves d'exercir cap autoritat sobre tu mateix, probablement per mantenir-te lliure, i en canvi intentes exercir-la sobre mi i te'n surts, cediré; ¿què podria fer altrament? (86d).

L'examen d'aquesta qüestió, doncs, s'emprèn en una ben diferenciada segona part del diàleg *únicament* perquè Sòcrates no té cap autoritat, poder o govern (*arkhé*) sobre Menó. És el moment que denota una *feblesa socràtica* com a marc d'una segona part del diàleg. El problema de l'autoritat socràtica com a *fermesa* és correlatiu al de la *feblesa* socràtica com a manca d'autoritat.

La qüestió necessària per tal d'explorar la dimensió conversacional dels diàlegs és demanar-nos en cada cas qui són els que parlen. Són personatges d'una *acció* dramàtica en la qual es *lliguen* converses successives en un *ritme* que determina una *totalitat*. El problema d'una possible autoritat socràtica no és pas fàcilment el problema general d'una autoritat filosòfica, ni de 'la' autoritat filosòfica o de la concepció *platònica* de l'autoritat filosòfica, a menys que establim clarament com cada relació conversacional és més o menys filosòfica. Cosa no gens fàcil. Sòcrates diu que *cedeix* davant de Menó perquè el deixeble gorgià ha fet un intent reeixit de domini sobre Sòcrates, i Sòcrates hi consent. Esbrinar en les interpretacions sobre el *Menó* si el que es tractarà com a «mètode per la hipòtesi» és un moment platònic no socràtic va lligat a la manera com interpretem filosòficament el moviment que el genera. Què són aquestes *dominacions* i

aquestes *cessions*?<sup>5</sup> El tot del diàleg no s'obre si no captem la funció del caràcter dels personatges. No es tracta pas d'entrar en subtileses caracterològiques, ben difícils de fixar amb els pocs elements segurs que tenim. Es tracta, més senzillament però també més difícilment, de saber quina posició tenen tots els personatges en el diàleg davant el que en el tot del diàleg se'ns mostra com a *exercici filosòfic*.

### §3. Menó: la mandra intel·lectual coercitiva d'un senyor del discurs

Exactament davant *qui* no aconsegueix tenir autoritat l'*examen* socràtic? Doncs davant un jove tessali, deixeble de Gòrgies, dominat pel seu gust o plaer i aspirant al domini (*arkhein*) polític. La significació de la joventut del personatge, el seu origen tessali, el fet de l'ostentació que fa d'haver rebut ensenyament de Gòrgies, el seu hedonisme, que es manifesta, per exemple, en la seva repetició de la qüestió inicial, el seu refús de l'esforç i la seva aspiració al domini autoritari (*arkhé*), determinen, des del seu caràcter, l'acció del personatge en la conversa. Menó vol manar, la seva família mana des de fa generacions. El que ens cal és reconstruir tant com es pugui la complicitat que l'escriptura platònica estableix amb el que el lector sabia del personatge, amb el que podia circular sobre ell entre els lectors del diàleg platònic. La historicitat del personatge és ferma, però les relacions entre el retrat de Menó que fa Xenofont i el personatge del diàleg platònic no són gens fàcils d'establir.<sup>6</sup> Potser tant és, però només fins a cert punt, sobretot si és el comentarista el que es projecta operant la reconstrucció de la mediació platònica entre Sòcrates i Menó.

El que hi ha, doncs, és que el jove Menó, d'uns vint anys, visita Atenes amb un seguici nombrós d'esclaus i servidors, i sabem que fa estada a casa d'Ànitos com a hoste (xenós) segons té costum de fer la seva família des de fa molt de temps. Aquest Menó és el tercer Menó de Farsàlia. Farsàlia és una ciutat important de Tessàlia, regió entre Macedònia, al nord, i la resta de Grècia. Farsàlia està situada a l'extrem sud-est d'una plana i es recolza contra les muntanyes. Un majestuós rocam amb una doble cresta en forma de sella s'aixeca *abrupte* des de la plana i li proporciona una acrópolis de la qual s'ha pogut dir que era tan terrible que si *l'engany* no l'hagués anorreat sovint, la seva força natural s'hagués mantingut sempre impenetrable (Westlake 1912). A l'est, la vall cau sobre Feres. La ruta que ve del sud passa sota l'acròpolis i sobre la plana cap a Làrissa i Macedònia. És el camí que sortirà com a exemple a 97a: «Si un home sap el camí que mena a Làrissa...»<sup>7</sup>. El setembre del 404, un any després de la derrota d'Atenes enfront d'Esparta, Licofró, senyor de Feres, ciutat costanera situada en una posició estratègica, intentava dominar tota la Tessàlia. Licofró comptava amb l'ajut dels espartiades, que dominaven Heraclea, i amenaçava els senyors de Làrissa, la família dels aleutiades. Un dels caps d'aquesta família era Arístip, el protector del jove Menó, que

<sup>5</sup> Som en un moment semblant al que demana la interpretació del *Clitòfó*: un *potencial* «deixeble» de Sòcrates ha dit que ho deixa de ser i que es fa deixeble de Trasímac: el lector assisteix a les explicacions que aquest *personatge* dona a Sòcrates justificant-se. Qui és aquest personatge? (SALES 2006: 203-208).

<sup>6</sup> Es pot veure la dimensió del problema a ROSS 1951, 17 i seg., CANTO-SPERBER 1991, 17-26 i SCOTT 2006, 65.

<sup>7</sup> Ens han estat molt útils les indicacions que proporciona en apèndix CANTO-SPERBER 1991, 328-329.



estava proposant ajudar Cir en les seves pretensions al tron de Pèrsia a canvi de la seva ajuda contra Licofró. La situació de Farsàlia era decisiva en l'equilibri de la balança perquè el seu domini assegurava les comunicacions entre Heraclea, la base dels espartiates, i Feres, el centre del domini de Licofró. Els senyors de Farsàlia, la família de Menó, recompensats amb la ciutadania atenesa des de feia molts anys pels seus serveis, es trobaven amenaçats i pensaren que podien reforçar-se en el joc d'aliances que es dibuixava amb l'ajut dels atenesos. Enviaren, doncs, Menó a Atenes per tal de reviscolar els llaços d'amistat tradicionals. Excel·lir, actuar a la ciutat fent bé als amics i mal als enemics, és l'*andros areté* a la qual Menó està abocat pel *llinatge*. Al·lusions al llinatge de Menó són, a més de la seva primera immersió en el ser tessali, la menció del seu pare en el moment en què Sòcrates comenta la seva preferència per la definició del color com a inadequada (76e) i en el comentari a la seva final concepció de l'excel·lència com a procurar-se or i plata (78d). Menó sap el que és l'*areté*, ho sap dir bé, ho ha après de Gòrgies i n'ha parlat moltes vegades davant molts (80b). El que potser sap menys és qui són els seus amics i qui són els seus enemics: està *entre* els atenesos i els perses, *entre* uns perses i uns altres perses.

Un comentarista assenyalava que Menó és *a bad pupil* (Thompson 1901). El problema si Menó és més o menys bon minyó, si és *polite* o no és *polite*, ha preocupat molt la crítica.<sup>8</sup> La qüestió no és *com és* o *com era* aquest Menó que surt a l'acció del diàleg, sinó aquesta altra: *com està Menó* en l'acció del diàleg. No ens interessa saber si és un mal alumne, sinó si és que *vol ser* alumne de Sòcrates i exactament com ho vol ser. Sobretot interessa observar si la situació dialogal entre Menó i Sòcrates podria esdevenir en algun moment una situació de mestre i deixeble i com ho podria ser. Res no ho fa suposar massa; li agrada, però, que li expliquin històries i Sòcrates, que ho sap, n'hi explica, per exemple, en el moment subseqüent al seu plantejament de l'anomenada «paradoxa» de Menó. La qüestió inicial no és pas una qüestió de la qual Menó esperi una resposta per tal d'*orientar-se* en la seva vida; és una qüestió que planteja per tal de fer ell discursos sobre les respostes. Si Menó perd la paciència i la cortesia en un moment del diàleg és perquè ha perdut aquella qualitat reconeguda amb la qual *ell ha començat l'acció del diàleg*. Pensem, a l'inrevés d'alguna comentarista recent, que la posició inicial de Menó no és una «*naively optimistic expectation*» (Weiss 2001, 21) sobre una saviesa de Sòcrates que seria massa teòrica enfront d'una expectativa pràctica o una recerca moral. La categoria que està preterida en gran part de la crítica, i en concret en tot el comentari de Weiss, és la *retòrica*, terme que no apareix en els índexs, mentre que moral hi surt abundantment, *massa* abundantment (Sales 2009, 227-232). El que s'oblida sovint en la caracterització d'alguns comentaristes és que el jove tessali està molt content de ser deixeble de Gòrgies perquè el aquest li ensenya li és ben suficient.<sup>9</sup>

<sup>8</sup> GROTE 1888, KLEIN 1965, ANASTAPLO 1975, ALLEN 1984, NEHAMAS 1985, 1999. WEISS 2001 pren una posició intermèdia entre els que segueixen Xenofont, que en fa un pèrfid, i els que, com ALLEN (1984, 20-21), el consideren sempre molt educat.

<sup>9</sup> És, certament, molt difícil fer suposicions que identifiquin al *corpus platonicum* un personatge en representació d'una altra persona, però si darrere algú que ha après lliçons de retòrica de Gòrgies a Tessàlia hi pot haver algú altre, aquest no podria ser sinó Isòcrates.



Com actua Menó d'interlocutor? Podem combinar les dues característiques que indica Scott en una de sola: el fer de Menó en l'acció del diàleg es manifesta com *una mandra intel·lectual coercitiva* (Scott 2006, cap. 5). Aquesta mandra lligada a la coerció es mostra molt bé en *el sistema de les tres respostes* que dona sobre què és l'excel·lència-*areté*.

#### §4. El sistema de les respostes de Menó

Totes les respostes de Menó són tretes d'algú altre. La manera com ho fa permet veure que l'esforç en la seva apropiació correcta és ben mínim o no n'hi ha gens. La primera resposta de Menó, que és «*fàcil de dir*» (71e1), és una enumeració indefinida d'excel·lències en classes d'individus segons la seva funció (*ergon*): «Perquè, segons l'activitat i l'edat, per a cadascú de nosaltres en cada obra hi ha una mena de virtut. I penso, Sòcrates, que s'esdevé igual amb el vici» (72a3). D'aquestes funcions, però, Menó únicament en descriu antitèticament *dues*: la de l'home i la de la dona, deixant sense exposar la virtut de l'infant, noi i noia, home vell, lliure o esclau. La de l'home *es fa* a la ciutat, la de la dona *té per objecte* la casa. A la ciutat s'actua entre iguals, la casa s'administra; ell, l'home, vol actuar a la ciutat i vol que la casa li administren bé. L'excel·lència de l'home és una capacitat que es té, l'excel·lència de la dona és el que d'ella s'espera que faci. El principi que, segons Weiss (2001, 25), regeix la resposta de Menó «*as different roles entail different virtues*» és un principi gorgià i aristotèlic (llibre primer de la *Política*). Ara bé, Menó no el *realitza* pas com una guia d'un treball complet de descripció, al contrari del que sí farà Aristòtil.<sup>10</sup> Si ens hi fixem bé, en l'omissió d'una tasca específica per a nois, vells, lliures i esclaus, ens trobem davant d'una enumeració que focalitza el primer terme (l'home) des d'una atenció gairebé *exclusiva*. No és gens estrany, doncs, que la segona resposta es concentri a explicitar aquest primer terme de la primera resposta: *l'areté és la capacitat de manar els homes* (73c). Menó primer respon i després diu a què respon.

La segona resposta de Menó és clarament allò que anava implícit en la preferència del jove tessali deixeble de Gòrgies per l'*andros areté* com l'acció en la ciutat: l'habilitat que és senyal de l'*aristos*, del millor, és el *manar sobre* els homes. Menó no pensa ni en els nois, ni en les dones, ni en els vells, ni en els esclaus de la «llista» anterior. Tenim un factor de sorpresa, o de salt, en el respondre de Menó, no tant en el que diu, com en el caràcter d'aquest dir com a *resposta*. El que diu Menó que és l'excel·lència expressa un atractiu ideal polític compartit una mica arreu a les ciutats gregues per la joventut més ambiciosa a finals del segle V. Aquesta és precisament la clientela dels rètors i dels sofistes. Això és el que diu Gòrgies que ell ensenya (*Gorgias*, 452d), el que ha transmès a Pol, el seu deixeble com a rètor, quan afirma que els millors homes són els *més potents* (*Gorg.* 466b). Els joves Cal·icles i Trasímac tenen la justícia com el domini del fort sobre el feble (*Gorg.* 483d, *La república*, 344a).

<sup>10</sup> Cf. SALES & MONSERRAT (2010, 35-54), on es mostra que una fenomenologia de l'excepcionalitat de la noció d'*areté* resulta una bona introducció a la política aristotèlica.

El que és sorprenent, el que hauria de sorprendre'ns, és que això es doni com una resposta *al que cerca* Sòcrates. Però què cerca Sòcrates? Per què Menó no entra a compartir una *recerca comuna*? Els comentaristes han estat normalment més atents al moviment del diàleg com a *exemple de lògica socràtica cap al concepte* que no pas al *trajecte del tessali cap a la seva singularitat*.<sup>11</sup>

Roslyn Weiss (2001, 32-33, 41) diu que Sòcrates «democratitza l'*areté*», una expressió vaga que ens pot confondre. De tota manera, si la virtut és la mateixa per a tothom, la virtut no pot ser res que depengui de la *posició* social. A més, si la virtut és la mateixa per a tothom, tothom pot ser virtuós, a tothom li cal, doncs, ser just i moderat. Aquest raonament ens fa veure que estem en un d'aquells moments que la traducció d'*areté* per virtut ens està jugant una mala passada. En efecte, és més fàcil assentir a l'afirmació que tothom pot ser virtuós que a l'afirmació que tothom pot ser excel·lent, perquè per tal d'excel·lir cal excel·lir sobre d'altres que no ho fan. Weiss oposa la *democratització socràtica* de l'*areté* a l'*elitisme* de Menó. L'*elitisme*, però, si el pensem bé, implica alguna cosa com *un grup* i Menó va com a molt *per lliure*, en el sentit de deslligat (86d), de manera que se'ns fa molt difícil discernir el que és en ell *prepotència* o *coerció* del que és simplement *desinterès* o *mandra*. Scott parla d'*immoralisme*, diferent, però, del de Cal·licles o Trasímac i proper al de Pol. Com el Pol del *Gòrgies*, Menó eventualment mostra escrúpols o expressa alguna vacil·lació moral com quan per tres vegades concedeix a Sòcrates la inclusió de la justícia com a condició de l'excel·lència (73ab, 73de).

Scott també pensa com Weiss que Sòcrates intenta la reforma del cantó *coercitiu* del caràcter de Menó i que té un èxit molt limitat (Scott 2006, cap. 5). Com en el cas d'altres comentadors recents, la lògica i la moral no deixen lloc en el comentari a la *situació retòrica* que està feta de *vergonyes* davant d'un públic i d'estratègies de convenciment i de persuasió. La vergonya té, com mostra bé el *Gòrgies*, una funció important en la *situació* retòrica. Si és que es vol tractar la ciutat com un terreny de caça (cf. Pascual & Monserrat 2013), *podem dir-ne* de l'exercici de la política un enriquiment? Com fa Gòrgies, i li retreu Pol, s'ha de dir «per vergonya» que ensenyarà la justícia a qui vol aprendre a persuadir o convèncer si aquesta li manca.<sup>12</sup>

La recomanació final de Sòcrates a Menó respecte d'Ànitos, en emparellar-los quan anuncia la seva partida, és que l'intenti «convèncer (*peithein*) del que estàs convençut». De *què* està convençut Menó? En l'absència socràtica, únicament l'horitzó *retòric* resta com a *possible* entre els gorgians i Ànitos. Quina *viabilitat* podria tenir? Tot lector del *Menó* sabia que Menó havia mort en la seva aventura persa en circumstàncies ben tràgiques, en una xarxa complicada de traïcions.<sup>13</sup>

<sup>11</sup> El sistema de les tres respostes de Menó fa un moviment invers al de les respostes de Càrmides al diàleg del seu nom (158d, 160e, 161b). Càrmides va de *si mateix* a Críties, Menó va de Gòrgies a *si mateix*.

<sup>12</sup> Ja fa anys insistim en la funció de la vergonya tant en la situació retòrica com en la presentació que aquesta fa d'ella mateixa com a habilitat superior (SALES 1992, 111-139).

<sup>13</sup> Xenofont (*Anàbasi*, II, 6, 21-27) el dibuixa molt desfavorablement però no diu mai que hagués traït els seus companys. La traïció la testimonia el llibre XXI de les *Persica* de Ctèsies, que coneixem per la *Biblioteca* de Photius, cod.72, per Plutarc, *Vida d'Artaxerxes*, i per la *Biblioteca* de Diodor Sícul, XIV, 27. Cf. CANTO-SPERBER 1991, 23.

### §5. *Epi-logos*: entre Tessàlia i l'Hades?

Podries dir-me, Sòcrates, si és ensenyable l'excel·lència? Si no és ensenyable, és exercitable? Si no és exercitable, ni comprensible, advé als homes naturalment o d'alguna altra manera? (70a1-4).

Aquestes ratlles són la introducció del diàleg, el seu *pro-logos* (Hoerber 1960), allò previ al discurs o relat. Simètricament, la menció d'un Tirèsies entre els vius perquè ell és l'únic savi i tots els altres són ombres errants (cf. *Odissea* X, 495), és un *epi-logos*, un discurs posterior:

A menys que entre els polítics n'hi hagués algun capaç de fer polític un altre. Si realment hi fos, gairebé es podria dir d'ell que és entre els vivents el que Homer diu de Tirèsies entre els morts, que ell sol, dels qui estan a l'Hades, és savi i els altres són ombres fugisseres. Un home així fóra en aquest món per la seva excel·lència el que és una realitat (*pragma*) enfront d'una ombra (*skià*) (100a).

El pròleg, doncs, planteja una qüestió que és *escolar* i tradicional, objecte dels debats dels polítics i dels sofistes del segle V, també entre els socràtics; és una qüestió erística, de combat verbal, com a qüestió més o menys «apresa» per Menó en els ensenyaments de Gòrgies. La manera retòrica de plantejar-se-la marca els límits de la curiositat i de l'afició de Menó per les qüestions. La qüestió planteja la manera de la transmissió de l'*areté*. L'oposició entre els sofistes que afirmen donar un ensenyament de l'excel·lència i part de la classe política atenesa era *ben coneguda* del públic lector del *Menó*. La qüestió fou debatuda també entre els socràtics, com ens informa, per exemple, Diògenes Laerci: Antístenes considerà l'excel·lència ensenyable (VI: 10); tenim notícia d'uns diàlegs de Critó d'Atenes i Simó d'Atenes que raonaven la negativa (II: 121-122).

Hi ha qui pensa que al *Menó* la qüestió es planteja en abstracte sense la indicació dels seus motius, a diferència d'uns altres diàlegs sobre l'*areté* que vindrien motivats per una situació concreta, com ara el desig d'Hipòcrates d'aprendre l'excel·lència al costat de Protàgores, o la reputació de Càrmides sobre la *sophrosyné*, o l'amor d'Hipòtales per Lisis (González 1998, 154). Pensem, però, que la situació que es reflecteix en aquest moment inicial del *Menó* és una situació ben concreta. Que estigui despersonalitzada, si hom vol, no vol dir pas que sigui abstracta: és ben concreta, amb la concreció de qui viu les qüestions com qüestions apreses i possibilitats repetides de múltiples actuacions davant de molts: «I tanmateix he pronunciat infinites vegades discursos sobre l'excel·lència, davant d'auditoris nombrosos, i amb gran encert, pel que creia» (80b2-3).

\*\*\*

Dèiem a l'inici que les interpretacions del *Menó* s'han construït en alguns dels millors casos des d'una lectura lineal que es debat sobre el sentit de les darreres línies o *epíleg* que situen el sentit general sota la restricció d'una possibilitat vehiculada mitjançant l'excepcionalitat de la figura mítica de Tirèsies. Canto-Sperber (1991, 54) anomenava aquest moment *una perspectiva d'esperança*, mentre que Scott (2006, 217-218) parlava de *pessimisme*. Passa, però, una altra cosa.

En aquest moment del diàleg, en el moment d'anar-se'n a un altre lloc, Sòcrates encarrega enigmàticament al tessali Menó una missió en profit dels atenesos. Aquest

final situa de nou, canviant-les, les posicions respectives entre Sòcrates, els atenesos, Ànitos i Menó. Tenim, doncs, quatre elements a interpretar a la darrera plana del diàleg, la qual cosa no fa gens fàcil la tasca que ens hem proposat de captar el diàleg com un tot. Una lectura atenta del moment final i un registre precís del vocabulari que s'hi utilitza ens poden ajudar. És la interpretació del que s'hi fa (*ergon*) el que és més projectiu, ja des de les mateixes traduccions. Ens limitem ara a deixar apuntats els elements a interpretar.

a) *La validesa de la conclusió lineal.* Un del problemes, potser el més principal, que s'ha de plantejar tota interpretació del *Menó* és si el que s'hi diu al final com a conclusió aparent del diàleg ha quedat prou ben establert. Hi ha o no hi ha un moviment que restringeix la forta densitat de la recerca socràtica com un coneixement en favor de la noció d'opinió vertadera que és la que regeix l'ordre de la vida política? La conclusió s'estableix mitjançant una condició: «Si ara nosaltres durant tot el *logos* hem investigat i hem parlat *kalos*» (εἰ δὲ νῦν ἡμεῖς ἐν παντὶ τῷ λόγῳ τούτῳ καλῶς ἐζητήσαμεν τε καὶ ἐλέγομεν, 99e6-7). La qual cosa ens obliga com a lectors a un «sí» o a un «no»: el «sí» fa que *theia moira* sigui la causa *real* d'una excel·lència *existent*; el «no» obliga a fer marxa enrere i a esbrinar on el *logos* com a recerca i paraula no s'ha fet bé.

b) *La figura del polític-Tirèsies serveix per restringir encara més l'abast de la conclusió lineal.* Condicionada a la bondat de tot el trajecte, pot encara modificar-se per un nou condicionament: «a menys que entre els homes polítics n'hi hagués un capaç de fer-ne polític un altre... Un home així fóra aquí per la seva excel·lència el que és una realitat (*pragma*) enfront d'una ombra (*skias*)» (εἰ μὴ τις εἴη τοιοῦτος τῶν πολιτικῶν ἀνδρῶν οἷος καὶ ἄλλον ποιῆσαι πολιτικόν... ταῦτόν ἂν καὶ ἐνθάδε ὁ τοιοῦτος ὥσπερ παρὰ σκιάς ἀληθὲς ἂν πράγμα εἴη πρὸς ἀρετήν, 100a1-2, 6-7). El que diu Sòcrates aprofita la qualificació que fa Homer de Tirèsies: «gairebé es podria dir d'ell que és entre els vivents el que Homer diu de Tirèsies entre els morts, que ell sol, dels qui estan a l'Hades, és savi i els altres són ombres fugisseres». Tirèsies és la primera de les ànimes que acudeixen a beure de la sang vessada per Ulisses, i li explica els motius de l'odi que pel d'Itaca sent Possidó (*Odissea*, XI).<sup>14</sup>

c) *La prioritat socràtica de la recerca sobre què és l'areté està justificada o no està justificada?* «Ara que només sabrem alguna cosa segura sobre això si, abans de preguntar de quina manera advé l'excel·lència als homes, no intentem cercar què és l'excel·lència en ella mateixa» (τὸ δὲ σαφὲς περὶ αὐτοῦ εἰσόμεθα τότε, ὅταν πρὶν ᾧτινι τρόπῳ τοῖς ἀνθρώποις παραγίγνεται ἀρετὴ, πρότερον ἐπιχειρήσωμεν αὐτὸ καθ' αὐτὸ ζητεῖν τί ποτ' ἔστιν ἀρετὴ, 100b4-6). Precisament aquest és el focus de l'atenció al *Menó* de les lectures d'orientació analítica; des de l'article de Peter Geach sobre l'*Eutifró* (1966) es denuncia com a «*Socratic Fallacy*» el que amb anterioritat d'una manera descriptiva (Robinson 1953) s'havia denominat «*principi de prioritat de la definició*». El debat ha estat amplíssim i encara dóna el marc de moltes lectures del *Menó* que es debaten sobre la seva significació a la manera dels amants de les idees.

d) *Un enigmàtic benefici dels atenesos.* El motiu que fa possible el diàleg era la sorpresa de Menó davant la ignorància socràtica vehiculada com una situació col·lectiva de tots els atenesos («Però tu, Sòcrates, de veritat, no saps què és l'excel·lència? És això

<sup>14</sup> Cf. els radicals plantejaments de PLANINC (2008, 2013), que marquen una via de recerca.

el que hauré de reportar de tu a la mateixa Tessàlia?», 71c). En el diàleg es fa present la construcció d'una dualitat entre l'abundància tessàlia, i gorgiana, i la sequera socràtica i atenesa. El final *abrupte* del diàleg inverteix aquesta situació de partida i deixa Menó amb l'encàrrec d'apaivagar el seu hoste Ànitos en benefici, servei o profit (onêseis) dels atenesos (100c1).

Ara és hora d'anar a un altre lloc. Respondre què és el que s'esdevé en el *Menó* entre el pròleg i la seva inversió en l'epíleg serà motiu de propers escrits.

## Referències bibliogràfiques

- ALLEN, R. E. (1984): *The Dialogues of Plato*, vol. I, New York, Yale University Press.
- ANASTAPLO, G. (1975): *Human Being. Essays on Virtue, Freedom and the Common Good*, Chicago.
- CANTO-SPERBER, M. (1991): *Essais sur le 'Menon' de Platon*, Paris.
- GEACH, P. (1966): «Plato's *Euthyphro*: An Analysis and Commentary», *Monist*, 50, pàg. 369-82.
- GONZÁLEZ, F. J. (1960): *Dialectic and Dialogue: Plato's Practice of Philosophical Inquiry*. Evanston, Illinois: Northwestern University Press.
- GROTE, G. (1888): *Plato and the Other Companions of Socrates*, 4 vols., London (4a edició).
- HOERBER, R. G. (1960): «Plato's *Meno*», *Phronesis*, 5, pàg. 78-102.
- KLEIN, J. (1965): *A Commentary of Plato's Meno*, Chicago.
- NEHAMAS, A. (1985): «Meno's Paradox and Socrates as a teacher», *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, 3, pàg. 1-30.
- NEHAMAS, A. (1999): *Virtues of Authenticity. Essays on Plato and Socrates*, Princeton.
- OLIVES, J. (1956): *Plató. Diàlegs. V: Menó. Alcibiades*. Barcelona.
- PASCUAL, A. & MONSERRAT-MOLAS, J. (2013): «¿Y por qué *κυνηγεσιον*? Un detalle semánticamente atípico en *Protágoras* (309a1-2)», *Euphrosyne*, 41, pàg. 47-61.
- PLANINC, Z. (2008): «Equivalències d'experiència i simbolització en Plató i Homer», *Anuari de la Societat Catalana de Filosofia*, 19, pàg. 133-139.
- PLANINC, Z. (2013): «La forma literària i dialògica de les imatges del sol, la línia i la caverna de La república de Plató», *Anuari de la Societat Catalana de Filosofia*, 24, pàg. 157-180.
- ROBINSON, R. (1953): *Plato's Earlier Dialectic*, Oxford.
- ROSS, D. (1951): *Plato's Theory of Ideas*, Oxford.
- SALES CODERCH, J. (1990): *Coneixement i Situació*, Barcelona.
- SALES CODERCH, J. (1992): *Estudis sobre l'ensenyament platònic I. Figures i Desplaçaments*, Barcelona.
- SALES CODERCH, J. (2006): «Clitofó», *Anuari de la Societat Catalana de Filosofia*, XVII, pàg. 203-208.
- SALES CODERCH, J. (2009): recensió de «R. Weiss, *Virtue in the Cave: Moral Inquiry in Plato's Meno*», *Anuari de la Societat Catalana de Filosofia*, XX, pàg. 227-232.
- SALES CODERCH, J. (2010): «Two Figures of Platonic Hermeneutics: The Wealthy Young Man and the Wall», a A. Bosch-Veciana & J. Monserrat-Molas (eds.), *Philosophy and Dialogue. Studies on Plato's Dialogues*, Barcelona, Barcelonesa d'Edicions - Societat Catalana de Filosofia (IEC).

- SALES CODERCH, J. (2012): «Tres situacions platòniques del record», *Anuari de la Societat Catalana de Filosofia*, XXIII, pàg. 211-238.
- SALES CODERCH, J. & MONSERRAT-MOLAS, J. (2010): «La excepcionalidad de la areté gorgiana», *Pensamiento*, 66, 247, 35-54.
- SALES CODERCH, J. & MONSERRAT-MOLAS, J. (2013): «Sobre el logos de Lísias al Fedre», a De Carvalho, M. J.; De Caeiro, A.; Tello, H.; *In the Mirror of the Phaedrus*, Sankt Agustin, Akademie Verlag, pàg. 63-76.
- SCOTT, D. (2006): *Plato's Meno*, Cambridge.
- THOMPSON, E. (1901): *The Meno of Plato*, Londres (reprint New York 1980).
- WEISS, R. (2001): *Virtue in the Cave: Moral Inquiry in Plato's Meno*, Oxford.
- WESTLAKE, H. D. (1912): *Thessaly in the fourth Century*, Londres.
- ZUCKERT, C. (2009): *Plato's Philosophers. The Coherence of the Dialogues*, Chicago.